

النحو العربي والمنطق الفلسفي

ملاحظات حول بعض المناظرات في العصر الوسيط*

«وصار المنطق الذي باينوا به غيرهم بالإستخراج مركزاً في أنفسهم
من غير دلالة عليه بأسماء موضوعات وصفات متميزة، بل بشيء كالإلقاء
والوحي لسرعة الذهن وجودة القريحة.»
المقابسات (65)

«النحو تحقيق للمعنى باللفظ والمنطق تحقيق للمعنى بالعقل»
المقابسات (22)

محمد بن ساسي**

النحو العربي والمنطق الفلسفي : ملاحظات حول بعض المناظرات : لا نقصد من
هذا العنوان الحديث عن العلاقات الممكنة بين **النحو والمنطق** بصورة عامة، ولا
كذلك البحث عن أثر المنطق أو غيابه في إنشاء النحو العربي فقد اهتم بذلك العديد من
الباحثين من جهة الفلاسفة ومن جهة المهتمين بعلم اللغة العربية.⁽¹⁾

إنّ قصدنا ينحصر في بحث مسألة كانت قد مثلت في فترة ما إشكالا كبيرا في الفكر
العربي الإسلامي وهو إشكال تقبل المنطق اليوناني أي منطق أرسطو والعمل به في إطار
اللغة العربية، وتقبل من يتحل هذا العلم أو هذا الفن أو رفضه. وقد أرّخ التوحيدي لهذه
الخصومة بين المناطق وبين علماء اللغة في كتابيه **الإمتاع والمؤانسة**
والمقابسات بأن أورد مناظرة أبي سعيد السيراقي (لمتّى بن يونس) في مسألة المنطق
بكاملها⁽²⁾ فضلا عن استشارات أخرى موزعة في كتبه المختلفة حول العلاقة بين المنطق
وبين علم اللسان مثال ذلك ما نجده في **رسالته في العلوم**⁽³⁾ من ترتيب تفاضلي بين

**المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس

* نص المداخلة التي أقيمت على منبر الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية في ملتقى «نحن والإغريق» بالحمامات
29/28 ماي 1994.

(1) يمكن أن نذكر العديد من المفكرين الذين اهتموا بهذه المسألة في عمومها وفي خصوصياتها العربية : بين النحو
والمنطق، والمناظرات بين الفلسفة والكلام أو بين المنطق والكلام) والدراسات تتوزع بين كتب وأطروحات كاملة وبين
مقالات ودراسات محدودة أو نشرات للنصوص نذكرها في إبانها.

(2) التوحيدي «**الإمتاع والمؤانسة**»، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين 1-3 المكتبة العصرية ببيروت. صيدا
1953 يقع نص المناظرة في الجزء الأول، الليلة الثامنة (ص 104-143) ونص المناظرة (108-128).

(3) التوحيدي : **رسالة في العلوم**، منشورات مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد - الظاهر د.ت.

اللغة والنحو والمنطق حيث يقول : «فكل من تكامل حظه من اللغة، وتوفر نصيبه من النحو كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعاني أقدر وازداد بصيرة في قيمة الانسان المفضل على جميع الحيوان وعرف عَوَارَ المتكلمين، ووقف على عادة الفقهاء في أمر، فإن شدا بعد ذلك شيئاً من المنطق، فقد سبق جميع الناظرين» (ص 24/23). فإن كان ايراد أبي حيان للمناظرة بكاملها دون التعليق عليها ينم عن تحيزه إلى جانب السيرافي فإن مقالته الأخيرة تؤكد العكس تماماً وتجعل المنطق في مرتبة أعلى من مرتبة علم اللسان أو علم النحو. لأن النحو مقصور على تتبع كلام العرب في إعرابها ومعرفة أخطائها وصوابها واعتياد ما تواطأت عليه وألفت استعماله» (ص 23/22). لذلك قلنا منذ البداية أن المسألة أثارت إشكالا في فترة ما وقع تجاوزه بعد ذلك عندما تدخل المعلم الثاني لإرجاع الأمور إلى نصابها بأن وضع العلاقات الممكنة بين النحو والمنطق وإهتمام كل علم منهما بجانب من جوانب اللغة.

واختصاص كل واحد بجملة من القضايا التي لا يمكن للآخر أن يتدخل فيها. وكان ذلك في شكل مناظرة على المناظرة، أعني أن أبا نصر حاول الإجابة بطريقة غير مباشرة عن كل الاشكالات التي أشارها السيرافي فيما يخص العلاقة بين النحو والمنطق، وعجز متى عن حلها كما قدمته المناظرة⁽⁴⁾. إنني أفتح إذن ملفاً أغلقه الفارابي عندما جعل المنطق - المنطق الأرسطي أو اليوناني - ينطق بالعربية ووضح ما بين النحو والمنطق من علاقات وفروق. أغلقه الفارابي لأننا لا نجد بعده خصومات ومناظرات حول هذه المسألة،⁽⁵⁾ وما أوردناه من موقف التوحيدي حول هذه المسألة لهو خير دليل على ذلك.

(4) مناظرة التوحيدي للمنطق لا نجدها في رسالة في العلوم فحسب بل نجدها كذلك في المقابسات في العديد من المواقع سواء كانت آراء وموازنات منسوبة إلى أبي سليمان المنطقي أو إلى ابن عدي بين النحو والمنطق، أو بين المنطق وعلم الكلام ويمكن أن نذكر من ذلك أولاً المقابسات 22-23-24 التي يعلق عليها التوحيدي بقوله : «تأبعت، حاطك الله، بين هذه المقابسات الثلاث لأنها متواخية في بابها ؟ أعني أنها في حديث اللغة والنحو والمنطق والنظر وبهذا تبين لك أن البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب النحو والبحث عن النحو قد يرمي بك إلى جانب المنطق، ولولا أن الكمال غير مستطاع ؟ لكن يجب أن يكون المنطقي نحويًا والنحوي منطقيًا، خاصة واللغة عربية والمنطق مترجم بها ومفهوم عنها والخلل على قدر ذلك قد دخل فيها بنقل بعد نقل وشرح بعد شرح»، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسن، دار الآداب ببيروت ط 2، 1989 ص 117، ثم المقابلة 48 والمقابلة 54 حيث يضمنهما تباعاً نقد ابن عدي للكلام والمتكلمين، ونقد للنحو واللغة والشعر واعتبارها «ليس بعلم» (ص 170-171). ونقد أبي سليمان لعلم الكلام باعتبار «طرائقهم ليس بعقل وإنما هو شبيه به» (ص 187) وفي نفس الاتجاه تقريباً نرى التعليق الأخير على المقابلة 91 المخصصة للحدود (ص 399-300) إلا أن المقابلة 65 تتفرد بقوله شبيهة بما نجده في أقوال السيرافي وحججه الرافضة للمنطق، يقول أبو سليمان متحدثاً عن العرب : «وصار المنطق الذي باينوا به غيرهم بالاستخراج ؟ مركزوا في أنفسهم من غير دلالة عليه بأسماء موضوعية، وصفات متميزة بل بشيء كالإلقاء والوحي، لسرعة الذهن وجودة التريحة» (نفسه ص 222). هذه المناظرات والموازنات التي كانت بين علماء اللغة وعلماء الكلام من جهة وبين علماء المنطق من جهة كانت فيما يبدو أساس المدرسة البغدادية التي اهتمت بنقل المنطق اليوناني ترجمة وشرحاً وتعليماً وعندما وقع تجاوز الشروح المنطقية إلى الدراسات في جميع فروع الفلسفة مع الفارابي تم تجاوز هذه الجولة الأولى من الرفض للمنطق لتليها جولات أخرى من طبيعة أخرى.

(5) في الحقيقة لا نجد مناظرات كبرى مثل مناظرة السيرافي ومتى بي يونس وما وجد قبلها وأثناءها وتعليقاً عليها في المدرسة البغدادية ولكننا نجد بعد ذلك مناظرة بين أبي بكر ابن الصائغ وبين البطلوسي سماها آلان دي ليبيرا

Alain de Libera : *la philosophie médiévale* P.U.F 1993, «La controverse de Bagdad» pp85-87, «La controverse de Saragosse» pp : 146-147.

ولا نقف من هذا الملف إلا على ورقة واحدة هي ورقة تحديد موضوع المنطق وتحديد موضوع النحو فأصل النقاش والتناظر انطلق من هنا، وتحديدًا من مناقشة السيرافي للحد الذي قدمه متى لعلمه بأن (أي السيرافي) جعل النحو يناقض المنطق على نفس الموضوع أو «المراد» فالمناظرة تقوم أساسًا على تنافس علمين على «مراد» واحد، ولا بد أن تكون الغلبة في النهاية لعلم واحد هو العلم الحقيقي ويرمى العلم الآخر كزيف وثرثرة لا طائل منها. تلك هي الاستراتيجية التي اختارها السيرافي لمهاجمة متى في عقر داره، أي في تحديده لما يعنيه من المنطق.

إن التركيز على هذه النقطة - الورقة - فحسب دون المجالات الأخرى التي تطرقت إليها المناظرة إلى حدٍّ أضحت معها تعبيرًا عن موقفين إن جاز لنا القول أيديولوجيين موقف المدافع عن النحو ضدَّ المنطق هو موقف المدافع عن الإسلام وعن الملة وموقف المدافع عن المنطق هو موقف الزنديق والمارق عن الإسلام والملة⁽⁶⁾. التركيز على هذه النقطة لأنها تمثل مفتاح المناظرة وما عداها ليس إلا نتائج منجّرة عنها. إضافة إلى ذلك فإن الفارابي جعل من هذه المسألة بالذات مفتاحًا لحل الاشكالات المطروحة ولترسيخ علم المنطق في الربوع العربية وكان بذلك بداية «لنهضة منطقية عرفت أوجها أو عصرها الذهبي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ميلادي»⁽⁷⁾. حيث أصبح للمنطق العربي مجال خاص به فمؤلفات كبار المعلمين العرب (...) ألفت الحاجة عند المناطق للرجوع إلى العهود اليونانية القديمة لكي يستقوا منها النظريات» (نفسه ص 30).

فالمناظرة، وهذه النقطة بالذات كانت بداية تحوّل في تاريخ المنطق العربي، تحوّل من مجرد الترجمة والنقل إلى الإبداع، وكل فترة تحوّل تحتدّ فيها الخصومات وتتأزم الأمور ليقع الحسم في النهاية لطرف من أطراف الخصومة، والحسم في هذه النقطة بدا

تابع هامش 5 - «المناظرة الثانية» لأنها واجهت بين فيلسوف ومنطقي كبير وبين عالم من علماء اللغة الكبار في الأندلس وهو ابن السيد البطليوسي الذي نقل لنا المناظرة وأرّخ لها. وفي إمكاننا أن نؤرخ لمثل هذه المناظرات التي واجهت في هذه المسألة بالذات بين فيلسوف ولغوي كالتالي :

1 - أول مناظرة كانت بين الكندي وبين «أبو العباس» ولعله «المبرد» حسب احتمال جمال العمراني (مصدر مذكور ص 68 هـ 6) ذكرها ابن الانباري عن كتاب «دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، الذي نقل بدوره الرواية عن ابن نباتة المصري : «سرح العيون وانظر كذلك فيلسوفان رائدان لجعفر آل ياسين - دار الأندلس - بيروت - ط 2 - 1983 ص 16. ونجد صداها كذلك عند السكاكي كما يقيدها بذلك العمراني في نفس المرجع.

2- الجولة الثانية وتمثل أوج الصراع بين متى وأبي سعيد

3- الجولة الثالثة يذكرها أصحاب الطبقات بين ابن سينا وأحد علماء اللغة واسمه أبو منصور الجبائي جعلته يصنف كتابا في اللغة يسميه «لسان العرب» بقي في «مسودته لا يهتدي أحد إلى ترتيبه» عن ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء - دار الثقافة بيروت لبنان - الجزء الثالث ص 11.

6) الملة عند المتكلمين وعلماء اللغة والمؤرخين تنافس الفلسفة إذ توضع الفلسفة كما يرى ذلك الشهرستاني مع أهل الأهواء والنحل في مقابل أرباب الأديان والملل. والفارابي هو الذي قلب العلاقة بين الفلسفة والملة بأن جعل الملة الفاضلة هي تلك التي تتقاد بالفلسفة الحقيقية، فلسفة أرسطو ولا تعارض بين الملة والفلسفة إلا إذا كانت الملة سابقة عند قوم للفلسفة أو كانت تتقاد بفلسفة فاسدة كما يوضح ذلك الفارابي في كتاب الحروف الباب الثاني وفي كامل كتاب الملة.

7) عادل الفاخوري : منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، منشورات دار الطليعة 1982 ص 20.

لصالح السيرافي في المناظرة⁽⁸⁾ ولكنه في الحقيقة كان لصالح متى وهذا أثبتته التاريخ فقد تقوَّض المجلس وأهله يتعجبون من جأش أبي سعيد الثابت ولسانه المتصرف ووجهه المتهلل وفوائده المتتابعة وقال الوزير ابن الفرات : عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نديت أكباداً وأقررت عيوناً، وبيضت وجوهاً، وحكت طرازاً لا يبليه الزمان، ولا يتطرق إليها الحدثان» (الإمتاع ص 128) فنشوة الانتصار لم تكن إلا عابرة بل سرعان ما تطرَّق إليها الحدثان لأنه بمجرد أن تقوَّض ذلك المجلس انعقد مجلس آخر في حلقة الفارابي الذي كان يدرس آنذاك في بغداد وإعيد طرح المشاكل وتمَّ حلُّها لصالح علم المنطق لأن ما كان يجله متى وكان في صالح السيرافي لم يجله الفارابي فقد كان تلميذاً في مجال اللغة لابن السراج الذي كان بدوره أستاذاً للسيرافي (مقدمة كتاب الحروف صص 47-49)⁽⁹⁾.

بدأت المناظرة بقول السيرافي لمتى : «حدثني عن المنطق ما تعني به؟ فإننا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك في قبول صوابه وردَّ خطئه على سنن مرضي وطريقة معروفة» (ص 109)،

فالسؤال المطروح يتعلق بموضوع المنطق (المعنى والمراد) أي أنه يطلب حدًّا لهذه الصناعة التي يدعيها متى ويفاخر بها إذ «لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين» (ص 108) إلا بما حواء صاحب المنطق وملكه من قواعد وقوانين يستطيع أن يميز بها ويحكم في كل المجالات المذكورة (الصناعات النظرية، والصناعات العملية) يقول متى في الاجابة عن السؤال «أعني به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه. كالميزان، فإنني أعرف به الرَّجحان من النقصان» والشائل من الجانح» (ص 109).

(8) يكتنف المناظرة كثير من عمل الإخراج فقد قدمها التوحيدي على أساس أنها معركة ستخاض ضدَّ صاحب المنطق متى بن يونس، ويقودها الوزير نفسه الذي يتدخل في كل مرة ليوجه المعركة. وانتدب لها قائداً ميدانياً محنكاً وكانما هو قد هيأ نفسه لهذه المعركة، ومن حوله جماعة من اللغويين يساندونه مساندة هادئة وكم تشبه هذه المناظرة في كثير من الوجوه محاوراة السفسطائي لأفلاطون من حيث الإخراج والمشهدية، والتوحيدي كما رأينا في المتن وفي الهوامش من هذا العمل لا يقر المواقف التي عبّرت عنها المناظرة بل يقر التكامل بين النحو وبين المنطق كما تقر بذلك المقابسات في النص الذي يلتمني فيه أبو سليمان المنطقي مع مقالات السيرافي ونحن نقرأ كذلك قوله في نفس الاتجاه لأبي سليمان في الإمتاع الجزء الثاني الليلة الخامسة والعشرون : «وقال أبو سليمان : نحو العرب فطرة ونحن نا فطنة؟ فلو كان إلى الكمال سبيل لكانت فطرتهم لنا مع فطنتنا أو كانت فطنتنا لهم مع فطرتهم» (ص 139).

(9) أبو نصر الفارابي : كتاب الحروف حققه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي، دار المشرق بيروت - لبنان ط 2 - 1986 وإن كان محسن مهدي قد احتمل أن كتاب الحروف هو ردُّ على المناظرة، فنحن نحتمل كذلك أن فصلي علم اللسان وعلم المنطق من الإحصاء هما كذلك من جوانب الرد على نفس القضايا وما كان الفارابي يقدر على السكوت على صراع بمثل هذه الحدة والاتساع وهو المنطقي الكبير والعالم بأسرار اللغة فقد تعلم النحو على ابن السراج الذي تعلم منه المنطق وابن السراج هو أحد أساتذته أبي سعيد السيرافي. يقول ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء، الجزء الثاني من نشرة أوغست مولر (الطحان)، القاهرة (1882-1884) ص 136 : «وفي التأريخ أن الفارابي كان يجتمع بابي بكر ابن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق». وابن السراج كان من تلامذة المبرد الذي يحتمل أن يكون هو أول من تناظر في مثل هذه المسائل مع الكندي كما أنف الذكر (هامش عدد 5). لقد حقق الفارابي بشكل ما حلم التوحيدي وأستاذه أبو سليمان المنطقي (هامش عدد 4 أعلاه) (الجمع بين علم النحو وعلم المنطق في عقل واحد).

يجد متى المنطق لا من جهة ما هو علم بل من جهة ما هو آلة من آلات الكلام مرادها معرفة صحيح الكلام من سقيمه، ومعرفة فاسد المعنى من صالحه، وبما هو آلة فإنه في الإمكان أي يشبه بغيره من الآلات فيشبهه متى بالميزان الذي به يعرف الرجحان من النقصان والشائل من الجانح. فالنظرة التي كانت سائدة للمنطق إلى تلك الظروف (326) هجرية تاريخ المناظرة) هو أنه مجرد آلة للعلوم ولا يمكن أن يعد جزءاً منها، أي جزء من الفلسفة، وهي نظرة لم تبق على حالها لأن من بين المشاكل التي برزت في المنطق عند العرب وآثارت بعض النقاشات والتردد «مسألة آلية المنطق وعلميته» وقد مال أغلبهم كما فعل متى في هذا التعريف إلى اعتبار المنطق آلة وليس علماً قائماً بذاته. ويبدو أن ابن باجة هو الوحيد الذي حسم الأمر بصورة صريحة عندما اعتبر في بعض تعليقاته على نصوص الفارابي المنطقية أن المنطق آلة وأنه علم⁽¹⁰⁾ وما يهمنا من هذا هو التأكيد على أننا مازلنا في بداية تحصيل المنطق وما زالت قدم المنطقة العرب لم ترسخ بعد في هذا المجال، فما زال المنطق على صورته اليونانية وما زالت اللغة العربية كالمترجرة من هذا الدخيل الذي لم يتلون بعد بلونها، ومن ذلك كانت ردود السيرافي على متى تؤكد على تنسيب المنطق، وتربطه باللغة التي نشأ فيها بحيث أن لكل قوم منطقهم الخاص، وليس لنا أن نتبع منطق «رجل من يونان» وأن متى لا يدعونا لتعليم المنطق بقدر ما يدعونا لتعلم اللغة اليونانية : «أنت إذن لست تدعونا إلى علم المنطق، وإنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تقي بها (...) على أنك تتقل من السريانية، فما تقول في معان متحوّلة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية» (ص 111).

فالمشاكل التي يواجه بها السيرافي متى هي مشاكل حقيقية وكان على المنطقة أن يقفوا منها موقفاً واضحاً، فمحااجة النحويين تقوم على عدم التمييز بين النحو وبين المنطق. «إذ كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفون بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أي ينظروا فيه ويتخذوه حكماً لهم وعليهم وقاضياً بينهم، ما شهد به قبلوه وما أنكره رفضوه» (ص 110). أضيف إلى ذلك اعتزاز العرب بلغتهم وبالشعر الذي أبدع فيها علاوة على القرآن الذي أضاف إليها هالة من القدسية. كل ذلك يجعل النحاة محترزين احترازاً كبيراً أمام هذا الدخيل الذي كأنما هو يريد أي يؤسس لغة في لغة قائمة بين أهلها، لغة اكتملت نظاماً وعياً بالنظام وكان الفارابي في كتاب الحروف على بينة من هذا الأمر فقد بين أن علوم اللغة اكتملت قبل ظهور صناعة المنطق وهي الصناعة الوحيدة التي ترتفع على

(10) ابن باجة التعليل المنطقي. تحقيق وتقديم ماجد فخري. دار المشرق، بيروت، ط1 - 1994 (ص 28)، تحقيق محمد إبراهيم ألوزاد الدار العربية للكتاب 1997 (ص 28).

الصناعات الجمهورية المتمثلة كما ورد ذلك في الحروف في «خمس صنائع : صناعة الخطابة، وصناعة الشعر والقوة على الاخبار والاشعار وروايتها، وصناعة علم اللسان، وصناعة الكتابة» (ص 148)⁽¹¹⁾. فإذا استوفيت الصنائع العملية وسائر الصنائع العامة اشتاقت النفوس بعد ذلك إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض وفيما عليها... (ص 150) فتنشأ ما يسميه الفارابي الصنائع القياسية لتستقر أيام أرسطوطا ليس فينتهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعامة الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص فتصير صناعة تتعلم فقط...» (ص 151-152) ليصل الفارابي إلى النتيجة التالية : «فعلى هذا الترتيب تحدث الصنائع القياسية في الأمم متى حدثت عن قرائحهم أنفسهم وفطرتهم» (ص 153) ويؤرخ الفارابي لحدوث صناعة اللسان (والنحو فرع من فروع هذه الصناعة) عند العرب بقوله «وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء فإن فيهم سگان البراري، وفيهم سگان الأمصار وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مائتين. وكان الذي تولى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق فتعلموا لغتهم والفصيح منها من سكان البراري منهم دون أهل الحضر...» (ص 147).

ينتج عن ذلك أن الفارابي يحدد منطقياً أو ابستمولوجياً الترتيب الذي ظهرت به الصنائع القياسية وغير القياسية ثم يتمثل ذلك في حضور هذه الصناعات في الأرض العربية مؤكداً على تاريخ بداية علم اللسان وتاريخ اكتماله، بحيث يكون هذا العلم قد اكتمل قبل ترسيخ قدم المنطق في هذه الربوع فنقل المنطق اليوناني كما يؤكد ذلك المؤرخون لم يبدأ إلا في القرن التاسع للميلاد أي القرن الثالث للهجرة في حين أن مسألة جمع اللغة ودراستها وضبط قواعدها في الكوفة والبصرة تمت كما يلاحظ الفارابي بين نهاية القرن الأول واكمال القرن الثاني (المؤرخون (عادل فاخوري ص 20 وما بعدها) - (ريشر تاريخ المنطق العربي بداية من ص 127 وما بعدها) فلا مجال إذن للحديث عن أثر علم المنطق في نشأة علم اللسان عند العرب في هذه المرحلة الأولى. ولكن سنلاحظ آثار ذلك بداية من القرن الثالث وتحديداً مع ابن السراج وتلامذته (260 هـ - 316) (مقدمة الحروف ص 44-47) ورغم ذلك فإن بداية القرن الرابع للهجرة هي التي كانت مسرح هذا الاصطدام بين علم قام واكمال علم بدأ يتسرّب إلى الرقعة العربية ويدعي تنظيم قوانين الفكر فهو نحو العقل مثلاً ان النحو هو منطق اللغة أو منطق اللسان. فالأسن كثيرة وبالتالي هناك علم نحو خاص بكل لسان - الفارسي - اليوناني - العربي... أما العقل فواحد على اختلاف الأسن. أمام هذا المأزق كان لا بد من

(11) يتندر ابن عدي في ردّه على علماء الكلام باعتبار النحو والشعر واللغة ليست من العلوم قائلاً : «والدليل على أن النحو والشعر واللغة ليس بعلم أنك لو لقيت في البادية شيخاً بدوياً قحاً محرماً، لم ير حضرياً قط، ولا جاور عجمياً، ولم يفارق رعية الأبل وانتياب المناهل وهو على عنجهيته التي لا يشق غباره فيها أحد منا وإن تكلف فقلت له : هل عندك علم ؟ فقال : لا، هذا، وهو يسير المثل ويقرض الشعر ويسجع السجع البديع. ويأتي بما اذا سمعه واحد من الحاضرين وعاه واتخذة أدباً ورواء، وجعله حجة» (المقاييسات ص 170-171).

تتسبب المنطق ورفع علم النحو إلى مستوى العلم الكلي وهذا ما حاول ان يتصدى له السيرافي عندما واجه تحديد متى للمنطق بقوله **اخطأت** لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المؤلفوالاعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية (الإمتاع ص 109)، يعني ذلك أننا لسنا في حاجة إلى المنطق الذي يتحدث عنه متى لأن النظم المؤلفوالاعراب المعروف كافيان بالنسبة إلى العربية لمعرفة صحيح الكلام من سقيمه، ويعني ذلك أن نحو الفرس أو اليونان أو الهند يكفي كذلك لمعرفة صحة الكلام من سقمه، وطالما أن لكل لغة نحوها الخاص والنحو هو منطق اللغة فالمنطق لا يمكن أن يكون مسألة عامة وقوانين تتجاوز اختلاف الألسن. أما إذا ما تجاوزنا مسألة صحة الكلام وخطئه وواجهنا المعنى، فنحن كذلك لسنا في حاجة إلى المنطق لأن «فاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل. إذا كنا نبحث بالعقل». ولا يحد السيرافي «العقل» بل يشير فقط إلى أنه متفاوت بين البشر وأن جميع الأمم تخطأ وتصيب فلا عصمة لأمة وخاصة أمة اليونان فضلاً على أن تكون العصمة لرجل واحد من الأمة : «ومع هذا فإنما كان يصح قولك وتسلم دعواك لو كانت يونان معروفة من بين جميع الأمم بالعصمة الغالبة والفتنة الظاهرة والبنية المخالفة، وأنهم لو أرادوا أن يخطئوا لما قدروا ولو قصدوا أن يكذبوا ما استطاعوا وأن السكينة نزلت عليهم والحق تكفل بهم (...) وهذا جهل (...) وعناء (...) بل كانوا كغيرهم من الأمم يصيبون في أشياء ويخطئون في أشياء (...) وليس واضع المنطق يونان بأسرها إنما هو رجل منهم. وقد أخذ عمن قبله كما أخذ عنه من بعده وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير (...)» (الإمتاع ص 112-113). فالمنطق لا يمكن أن يعصم العقل من الخطأ كلياً لا من قبل الأفراد ولا من قبل الجماعات - الأمة - والخطأ والصواب طبيعة في البشر ولا يجوز أن يأتي بشر بشيء يرفع هذا الخلاف» بين البشر في النظر والرأي ويلتفت السيرافي إلى متى الجاهل بقوانين النحو قائلاً : «وأنت لو فرغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تحاورنا بها وتجارينا فيها وتدارس أصحابك بمفهوم أهلها وتشرح كتب يونان بعادة أصحابها لعلمت أنك غني عن معاني يونان كما أنك غني عن لغة يونان» (الإمتاع ص 113) ثم يجره بعد ذلك إلى بيان موقفه من **النحو** بسؤاله عن معاني حرف من حروف العربية (حرف الواو) فأجاب أن هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه لأنه لا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحوي حاجة شديدة إلى المنطق، لأن المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ، فإن مرّ المنطقي باللفظ فبالعرض وإن عثر النحوي بالمعنى فبالعرض والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضع من المعنى؛ بهذا الاستدراج يفتح السيرافي المجال للحديث عن النحو وعلاقته بمعرفة المعاني ومختلف المجالات التي يتطرق إليها النحاة من وصف بناء اللغة وحركاتها وسائر ما يتعلق بها من صفاتها في الأسماء والأفعال والاستعارة من جميع جهاتها بحدود صفاتها...» (الإمتاع ص 115-116) فكيف يتسنى لنا الثقة فيما يترجم إذا كانت اللغات على هذه الصفة من الاختلاف وحتى وإن كانت المعاني عامة وليس لها أن تكون يونانية أو هندية أو فارسية. فالسيرافي بهذا الشكل يتجاوز الحدود

التي وقف عندها التحديد الأول للمنطق الذي تقدم به متى والتوضيح الثاني للعلاقة بين النحو والمنطق ليواجه متى في كل مواقفه الفكرية والحياتية التي لم تظهر آثارها في المناظرة إلا من جهة ما تقوّ به السيرافي فكل ما تقدم من كلام متى ليس فيه ازراء بالعربية وبأهلها وبعلمها وبطرقها في المناظرة وفي حل الخلاف بين أهلها ونظّارها . بل فيه محاولة لتحديد المنطق والدفاع عن ذلك لتحديد الذي هاجمه السيرافي مقتفيا القضايا التي تضمنها واحدة واحدة . وقد مرت بنا اثنتان الأولى وظيفة المنطق في معرفة الصحيح من السقيم في الكلام ، والثانية معرفة فاسد المعنى من صالحه . وتبقى القضية الثالثة وهي المثال الذي تمثل به متى من جهة أن المنطق آلة فهو كالميزان ، هنا أيضا يرد السيرافي هذا المثال مبينا قصور الميزان عن معرفة طبيعة الموزون وجوهره إضافة إلى أنه من أشياء ما لا يقبل الميزان بل يقبل طرقا أخرى في القياس : « ليس كل ما في الدنيا يوزن ، بل فيها ما يوزن ، وفيها ما يكال ، وفيها ما يزرع ، وفيها ما يمسح ... » (الامتعاص ص 110) هذا بالنسبة إلى الأجسام المرئية أما بالنسبة إلى المعقولات فإن معرفتنا لها أيضا ستكون معرفة تقريبية بالشبه المحفوظ والمماثلة الظاهرة .»

فما أكد عليه السيرافي في مناقشته لتعريف متى بن يونس للمنطق وتحديد علاقته بالنحو هو (1) - تنسيب المنطق وربطه باللغة وبالتالي يصبح المنطق مجرد نحو للغة قوم ما ، ولا حاجة لنا به لأن نحونا يكفي . (2) - اختلاف العقول وتفاوتها طبيعة وبالتالي لا مجال لمنطق عام يتجاوز هذا الخلاف أو الاختلاف الطبيعي . (3) - لا توجد أمم معصومة من الخطأ حتى تدعي أو يدعي البعض منها (أفرادها) الوصول إلى اليقين . فكلها تخطئ في أشياء وتصيب في أخرى . (4) - اختلاف أساسي في اللغات بحيث أنها لا تحتوي على نفس المقولات ولا ترسم العالم بنفس الطريقة وبالتالي تصعب الترجمة من لغة إلى أخرى فضلا عن الترجمة من لغة بواسطة لغة ثالثة . من اليونانية إلى العربية عبر السريانية كما يفعل متى **هذه النقاط** لا تؤكد غلبة النحو في تنافسه مع المنطق على نفس المراد والغاية ، بقدر ما تؤكد على اختلاف الرؤية بين الرجلين فالسيرافي لا يرى في المنطق سوى النحو . نحو لغة أخرى غريبة عنا وبالتالي علينا الإكتفاء بلغتنا وبنحوها فهو الكفيل بجعلنا نصل إلى تمييز المعاني وتمييز التراكيب الصحيحة من التراكيب السقيمة ، أمّا متى فهو يميز بين المجالين المنطق والنحو إلا أنه يعرف مجاله ولا يعرف المجال الآخر تماما مثلما يجهل السيرافي المنطق وبالتالي لا مجال للتفاهم بينهما ، ولا مجال للفصل في هذه المسألة هذا إذا ما تغاضينا عن الخلفيات الايديولوجية التي تقف وراء كل رؤية ، والفصل يقتضي معرفة المجالين معرفة دقيقة أي يقتضي التأليف بين علم المنطق وعلم اللسان في عقل واحد . وكان هذا العقل هو الفارابي الذي يقال أنه أخذ المنطق عن متى وأخذ علم اللسان عن ابن السراج كما فعل السيرافي فالفارابي قد جمع بشكل ما بين ثقافة الرجلين أو بين علميهما ولذلك كان قادرا على التجاوز فابن أبي أصيبعة ينقل خبرا

مفاده أن الفارابي كان يجتمع بأبي بكر بن السراج فنقرأ عليه صناعة النحو وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق كما أنف الذكر.

كيف حلّ الفارابي المآزق التي وقع فيها متى بن يونس من جهة بعدم قدرته على التفاعل مع علم السيرافي، وكيف تجاوز القصور النظري الذي ميز السيرافي بحيث لم يستطع الارتقاء إلى مرتبة النظر وبقي عامياً؟ الحلّ نجده في الفصلين الأول والثاني من **الإحصاء** فصل علم اللسان، وفصل علم المنطق خاصة، لأن الاشكالات المطروحة في المناظرة تناقش بدقة في هذا الفصل.

نجد الفارابي في الفصل المذكور يحاول تجاوز المآزق التي طرحها السيرافي وعجز متى عن الخروج منها وذلك بجعل «علم اللسان» يسبق في الترتيب علم المنطق إذ لا منطق دون حدق لسان ما، أي لا منطق دون لغة وكلاهما المنطق وعلم اللسان يمثلان علوم الآلة وذلك يعني أن لا أحد منهما يطلب لذاته بل لغاية المعرفة والبحث، ولتجاوز مآزق التمييز بين العقل والمنطق يحلل الفارابي عنوان علم المنطق مبيناً كيف ينبئ عن جملة غرضه لأنه «مشتق من النطق، وهذه اللفظة تقال عند القدماء على ثلاثة معاني أحدها القول الخارج بالصوت وهو الذي به تكون عبارة اللسان عمّا في الضمير، والثاني القول المركوز في النفس وهو المعقولات التي تدل عليها الألفاظ، والثالث، القوة النفسانية المفطورة في الإنسان التي بها يميز التمييز الخاص بالإنسان دون ما سواه من الحيوان وهي التي بها يحصل للإنسان المعقولات والعلوم والصنائع وبها تكون الروية» (الإحصاء ص 62-63)⁽¹²⁾.

ما يلاحظ في هذه الفقرة المشققة لمعاني المنطق هو أنها يحتمل أن تكون قد جاءت إجابة واضحة وصريحة للمآزق الذي افتتح به السيرافي مناظرته لمتى، وكأنما هو قد وضع النص الذي يقال أن علياً بن عيسى الرماني قد كتبه ثم رواه مشروحاً وأملأه على أبي حيّان التوحيدي⁽¹³⁾ أمامه وأراد أن يرد على الحجة بالحجة مؤكداً على معرفة معاني اللغة ومعاني الحروف التي جعلها السيرافي منطلقة ومرجعه، فالسيرافي عندما يميز بين المنطق والعقل يناقض ما يقوله القدماء من معاني وبذلك يخرج عن المرجعية

(12) الفارابي، **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين وثمة نشرة أخرى لهذا النص مع ترجمة فرنسية أنجزها مركز الإنماء القومي سنة 1991 ومجمل حالاتنا ستكون على نشرة عثمان أمين. أما عن مقالة السيرافي فهي : «وأنت إذا قلت لإنسان «كن منطقياً» فإنما تريد كن عقلياً أو عاقلاً أو اعقل ما تقول لأن أصحابك يزعمون أن المنطق هو العقل، وهذا قول مدخول لأن النطق على وجوه أنتم عنها في سهو» (الإمتاع ص 124).

(13) **الإمتاع** ص 108 : «حدثني أبو سعيد بلعم من هذه القصة فأما علي بن عيسى الشيخ الصالح فإنه رواها مشروحة» وهو من تلامذة السراج وقد توفي سنة 684 هـ. انظر مقدمة **الحروف** ص 45 و ص 47) ومن بين الحاضرين يذكر التوحيدي الخالدي وابن الاخشاد والكتبي وابن أبي بشر وابن رباح (...) وقد حاول مرغوليوث في نشرته لهذا النص أن يتعرف على البعض منهم ويعرفهم. انظر مرغوليوث :

المشتركة التي يجب أن يحتكم إليها يقول السيرافي معلقاً على حدّ متى للناطق باعتباره «آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه...» «أخطأت لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلّم بالعربية وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل...» (الامتعاض ص 109) وكأننا بالسيرافي يعوّل في هذا الأمر على جهل متى بمعاني اللّغة العربية.

أمّا الحجة الثانية التي يقدمها السيرافي مباشرة بعد التمييز بين العقل والمنطق ورفض المنطق رفضاً كلياً والإرتكاز على علم النحو لمعرفة صحيح الكلام من سقيمه وعلى القرينة العقلية لمعرفة صالح المعنى من فاسده، فهي التعليق الساخر على عبارة الميزان وفهمه فهما سطحيًا أي الآلة التي نزن بها ما يوزن دون معرفة ماهيته «فأراك بعد معرفة الوزن فقيرا إلى معرفة جوهر الموزون وإلى معرفة قيمته وسائر صفاته التي يطول عدّها» (الامتعاض ص 110) ويضيف السيرافي مؤكداً أنه ليس كل الأشياء توزن «بل فيها ما يوزن وفيها ما يكال وفيها ما يذرع...» (نفسه ص 110) فيرد الفارابي هذه الحجة بتعداد ضروب الوزن والقياس من جهة ما هي أمثلة نأخذها على سبيل المجاز وضرب المثال لا على سبيل الحقيقة وذلك لتقريب الصورة النظرية إلى الأذهان التي قد تقصر عن فهم المجردات أو تصورها وقد أكدّ الفارابي أثناء هذا التعداد عل أننا ندرك بالقوانين المنطقية ونقيس ما إذا كان العقل قد أدرك حقيقة الأشياء. «إن القوانين المنطقية التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات ما لا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه أو قصر في إدراك حقيقته تشبه الموازين والمكاييل التي هي آلات يمتحن بها في كثير من الأجسام ما لا يؤمن أن يكون الحس قد غلط فيه أو قصر في إدراك تقديره وكالمساطر التي يمتحن بها في الخطوط ما لا يؤمن أن يكون الحس قد غلط أو قصر في إدراك استقامته وكالبركار الذي يمتحن به في الدوائر ما لا يؤمن أن يكون الحس قد غلط أو قصر في إدراك استدارته» (الإحصاء ص 54). ما يلاحظ في هذا الذي نحتمل أن يكون ردّاً على سوء فهم السيرافي لمعنى المنطق من جهة ما هو آلة قانونية ولمحاولته بث البلبلة في هذا المعنى هو أن الفارابي قد تحدث عن المكاييل والموازين بالنسبة إلى ما يكال وما يوزن وعن المساطر والبركار بالنسبة إلى الخطوط والدوائر أي أنه عدد مجالين من مجالات الرياضيات الأول يمكن أن يحيلنا على بعض جوانب علم الحيل وخاصة علم الميزان وهو من مجالات الرياضيات المطبقة كما نجد ذلك في «الإحصاء» نفسه في باب علم الحيل من علوم التعاليم أو الرياضيات والثاني هو جزء أساسي من أجزاء العلم الرياضي لأنه يحيلنا مباشرة على علم الهندسية والمسطرة والبركار هما الأداة الأساسيتان للهندسة القديمة. الهندسة قبل أن تعانق التحليل أو قبل أن يعانقها التحليل وتؤكد هذه المعطيات التحام المنطق بالتعاليم أو أخذ المنطق في صورته

البرهانية نماذجه وروحه عن التعاليم وهذا ما يؤكد الفارابي حين تأريخه لحدوث الصناعات القياسية في كتاب الحروف حيث يقول : «فيحدث (...) الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال فيلوح مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتتميز بعض التمييز...» (الحروف ص 151). ومن جهة أخرى يؤكد الفارابي على أن المنطق هو آلة العقل الذي لا نكتفي فيه بالقريحة والفطرة، كما لا نكتفي في حذق اللغة واللسان بالعادة لأن الاختلاط يؤدي إلى اللحن والعجمة.

أمّا الحجّة الثالثة وهي الأهم لأنها لا ترفض المنطق لذات المنطق بل ترفضه لأنه من وضع رجل من يونان على سنة أهلها إضافة إلى أن بقية الحجج التي يقدمها السيرافي ليست إلا تحليلًا لها وتوسعا فيها. فيقدمها السيرافي كالتالي : «ودع هذا إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك أو الهند والفرس والعرب أو ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم ما شهد لهم به قبلوه وما أنكره رفضوه؟» (الإمتاع ص 110) يرد الفارابي هذه الحجّة بقوله : «والمنطق فيما يعطى من قوانين الألفاظ يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ويأخذها من حيث هي مشتركة ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما، بل يوصي أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان» (الإحصاء ص 62).

ويرد الفارابي كذلك على موقف السيرافي من المقولات وهو موقف يخلط فيه السيرافي بين المقولات من جهة ما هي كذلك وألفاظ المنطق الأخرى وجهات الأحكام ليقول «هذه كلها خرافات وترهات ومغالق وشبكات ومن جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وثقّب رأيه وأنارت نفسه استغنى عن هذا كلّ» ⁽¹⁴⁾ (الإمتاع ص 124) ويكتفي السيرافي بردّ المقولات وما خلط معها من ألفاظ أخرى إلى اللغة اليونانية مقارنا بينها وبين ثراء المقولات النحوية العربية ولا ينظر إليها من جهة ما هي مقولات للمنطق وبالتالي لا يبحث طبيعتها كما يبحثها المفكرون المعاصرون. فحسن الروية والعقل السليم وحدهما قادران إدراك الحق ومعرفة الصواب من الخطأ وهو أمر لا يقره الفارابي ويرد عليه في «الإحصاء» وفي الحروف، أمّا في الإحصاء فهو يقول : «وأمّا من زعم أن

(14) شغلت هذه المسألة العلماء الألمان في البداية، تريندولونبارغ Trendelenburg في كتاب : تاريخ المقولات (1846) وبرانتل Prantl في كتابه تاريخ المنطق 1855-1870 أو وماير Maier في كتابه في القياس الأرسطي 1896-1900، ثم شغلت بعض مفكري فرنسا في النصف الأول من القرن الماضي إلى السنوات السبعين بنفيسست Benveniste قرانجي Granger، فولمان Vuillemin.

الدربة بالأقاويل والمخاطبات الجدلية أو الدربة بالتعاليم مثل الهندسة والعدد تغني عن علم قوانين المنطق أو تقوم مقامه وتفعل فعله وتعطي الإنسان القوة على امتحان كل قول وكل حجة وكل رأي وتسدد الإنسان إلى الحق واليقين حتى لا يغلط في شيء من سائر الأمور أصلاً فهو مثل من زعم أن الدربة بالأقاويل والمخاطبات الجدلية أو الدربة بالتعاليم مثل الهندسة والعدد تغني عن علم قوانين المنطق أو تقوم مقامه وتفعل فعله وتعطي الإنسان القوة على امتحان كل قول وكل حجة وكل رأي وتسدد الإنسان إلى الحق واليقين حتى لا يغلط في شيء من سائر الأمور أصلاً فهو مثل من زعم أن الدربة والارتياض بحفظ الأشعار والخطب والإكثار من روايتها يغني في تقويم اللسان وفي أن لا يلحن الإنسان عن قوانين النحو ويقوم مقامها ويفعل فعلها وأنه يعطي الإنسان قوة يمتحن بها إعراب كل قول هل أصيب فيه أو لحن، فالذي يليق أن يجاب به في أمر النحو ها هنا هو الذي يجاب به في أمر المنطق هناك، (الإحصاء ص 58-59) ويضيف إلى ذلك رفض «استغناء الانسان صاحب القريحة الكاملة عن المنطق» ويرى «الجواب عن القولين جميعاً جواباً واحداً» (الإحصاء ص 59). أمّا في الحروف فهو يجعل صناعة الخطابة والشعر والقوة على حفظ الأخبار والأشعار وروايتها وصناعة علم اللسان وصناعة الكتابة من الصنائع العامة، (ص 142-149) وعندما تنتهي هذه الصنائع وتكتمل يهتدي الناس إلى الصنائع القياسية المتمثلة في الجدل والسفسطائية ثم البرهان أو الطرق اليقينية لأن العلم سيتناهى مع أرسطو وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعامة الكلية ولا يبقى فيها موضع فحص» (ص 151-152). ويخلص الفارابي بعد هذا إلى القول : «فعلى هذا الترتيب تحدث الصنائع القياسية في الأمم متى حدثت عن قرائحهم أنفسهم وفطرتهم» (ص 153) فالفطرة وحتى القريحة لا تجعل الإنسان يقف عند علم اللسان أو الخطابة والشعر بل لا بدّ له أن يتجاوز ذلك ليصل إلى ما وصلت إليه الأمم الأخرى، ولكن لما كان ما وصلت إليه الأمم الأخرى قد سبق ما وصلت إليه العرب فلا بدّ أن يأخذوا عن طريق العلم والتعلّم ما انتهى واستقرّ زمن أرسطو من الصنائع القياسية ومن الفلسفة النظرية⁽¹⁵⁾.

ما نخلص إليه بعد هذا العرض لبعض محاور الصراع بين أصحاب المنطق وعلماء اللغة والنحو هو أن المسألة لم تبق في حدود الخصومة النظرية بل تجاوزتها إلى الخلفيات العقدية، بل إن علماء اللغة التحموا مع الفقهاء والمتكلمين ليصفوا الفلاسفة والمناطق أقطاب المدرسة البغدادية خاصة بالزندقة - «من تمنطق فقد تزندق»، ولقد بدأت الخصومة مبكراً من زمن الكندي والمبرد وعرفت مضاعفات ومنعطفات أدت إلى

(15) اشكالية نضج الفلسفة واكتمالها من فترة أرسطو هي مسألة يتقاسمها جل الفلاسفة العرب من الكندي إلى الفارابي وابن سينا ثم ابن باجة وابن رشد خاصة وإن كان البعض يريد أن يكمل بعض الجوانب كابن باجة وابن سينا إلا أنها في رأيهما مسائل جانبية وجزئية لا تؤثر في نضج الكل الفلسفي في المدونة الأرسطية.

انتاج نصوص في هذا المعنى لعل أهمها نصوص الفارابي وابن عدي (مقالة يحيى بن عدي في تبیین الفصل بین صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي، تحقيق جيرهارد آندرس)⁽¹⁶⁾ وما جمعه التوحيدي في «المقابسات» والإمتاع و «رسالة العلوم»، ولم تخفت هذه الخصومة بعد ذلك لأنها تحولت من رفض المنطق باعتبار أن اللغة العربية منطقها الخاص وهذا ما يقرّه أبو سليمان المنطقي كما مرّ بنا - منطق فطري - أو تلقائي كما ستقول الوضعية فيما بعد، إلى قبوله وتحويله إلى أداة من أدوات البحث في الكلام وقد هياكل من الغزالي وابن حزم لهذه الجولة الثانية وحاول كل من ابن باجة وابن رشد التصدي لهذا المنحى الجديد بأن دعيا إلى أن المنطق هو منطق الفلسفة ولا يمكن أن ننقله من أرضه إلى أرضية الصراعات الجدلية العقيمة⁽¹⁷⁾.

وثمة مجال للعودة إلى مسألة أشرنا إليها في المتن وفي الهوامش وهي آراء عبر عنها أبو سليمان المنطقي تشبه آراء واردة في المناظرة لأبي سعيد ألا أن الفرق بين الرجلين يتمثل فيما يبدو لنا في أن أبا سليمان يتبنى المنطق الأرسطي ويعترف ببداهة المنطق العربي وفطرته في حين أن أبا سعيد كما أسلفنا القول يرفض المنطق جملة وتفصيلا ولا نقف هنا عند ما يمكن أن تكون له من خلفيات فلسفية وضحت محسن مهدي في المقال الذي أشرنا إليه في غضون هذا العمل. قول أبي سليمان المنطقي بالمنطق التلقائي عند العرب لا يمنع من أن يحلم بأن ينتقل هذا المنطق من طابعه الخام إلى الصورة العلمية الكاملة أي أن يلتحم بمنطق اليونان ويبدو أن هذا ما سار فيه الفارابي فكان بذلك المعلم الثاني بعد معلم الاغريق الأوّل أرسطو. أما ما ذهب إليه الغزالي تأسيسا بابن حزم فهو اتجاه آخر يخلع المنطق من مغارسة البرهانية ليكون مجرد أداة صالحة لكل علم أو غرسة تثبت في كل تربة.

(16) نشرها في مجلة تاريخ العلوم العربية حلب، المجلد الثاني العدد 1، 1978. (17) خص رفيق العجم هذه المسألة «تحوّل المنطق من منطق للفلسفة إلى منطق للفقه والأصول» بدراسة مستفيضة في كتابه المنطق عند الغزالي في ابعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية، دار المشرق، بيروت 1989. ولعل هذه الفقرة الواردة في تحقيقه لكتاب الغزالي محك النظر دار الفكر اللبناني 1994. تلخص ما حاول استقراءه في بيانه في الكتاب : «خرجت كتب الغزالي تباعا خلال حقبة حياته المختلفة وتطورت من نقل للمنطق إلى تحويله، وجعله أداة إسلامية يستعان بها في الفقه والاجتهاد. وقد بدأ الغزالي ناقلا منطق أرسطو عبر ابن سينا وتدرج إلى موفق بين المنطق والعلوم الإسلامية حتى بلغ شأوه فجعل المنطق علما اسلاميا منهجا ومصطلحا، وطبعه بسمات العقلية العربية والإسلامية بحيث أطلقنا على هذه العملية اسم محاولة تطعيم المنطق بأصول الفقه» ص 23. أما عن محاولة ابن حزم تكييف المنطق لخدمة الفقه فقد خصّها الأستاذ سالم يفوت بكثير من التحليل في كتابه «ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 1986. حيث يقول في مستهل الفصل الخامس من كتابه : «انه (أي ابن حزم) كان على اطلاع جيد بنظريات أرسطو في الفيزياء والكسملوجيا، إلى حد أنه بنى عليها مواقف، واتخذها سنداً ومرجعاً، هذا فضلا عن معرفته الواسعة بالمنطق الأرسطي، وهو ما يظهر في محاولته تكييفه كي ينسجم والعلوم الفقهية حتى يعاد تأسيس هذه الأخيرة عليه» (ص 113). انظر خاصة الفصل الثامن بعنوان من القياس الفقهي إلى القياس الأرسطي» (ص 187-227).